

Alejandro Llano

Ética y teoría general de la acción

Against the objectivism of positivism, I maintain that there is no philosophy without culture, against postmodern relativism that not everything is culture. There is no thought without representations, but not every medium is a representation. Language is the universal medium of expression and communication. But language presupposes thought. Thought is not interior language: it is grounded on a mediation that is not of our senses, on a second mediation of our intellect grounded on the first concepts (those of intelligence). Culture is a plot of mediations, that requires that not everything is object of mediations.

Aunque hoy día muchos consideren que las cuestiones concernientes a la fundamentación de la ética están superadas, se trata de un problema que sigue inquietándonos. También es frecuente considerar que los temas a los que apuntan las discusiones actuales ya no son los de la moral clásica o tradicional; pero nos seguimos encontrando ante aporías que –nos guste o no – son muy parecidas a las de la llamada “tradición occidental”.

Ni la heteronomía ni la autonomía de la moral parecen ofrecer, de entrada, una respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué hemos de obedecer las leyes de la ética. Si el mandato viene desde fuera de nosotros mismos, no parece que haya motivo suficiente para seguirlo, ya que cada uno es dueño de su propia conciencia y nadie puede entrar en ella con pretensiones de autoridad absoluta. Pero menos claras aún se muestran las pretensiones de la autonomía moral, porque nadie puede darse órdenes a sí mismo sin caer en una circularidad viciosa. No es posible entender cómo alguien puede autoimperarse, por la simple razón de que esos mandatos sólo serán autónomos si yo quiero cumplirlos, pero en tal caso – es decir, si yo quiero – no preciso mandato alguno¹. Quizá no quede entonces más salida que la de la prudencia, que nos llevaría a comportarnos en cada caso como más convenga o, sencillamente, como más *nos* convenga. La astucia es, desde luego, un recurso útil y práctico, pero no parece una candidata adecuada para responder a las exigencias morales, que requieren ciertas dosis de desinterés y de solemnidad.

1 T. Parsons - E. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1962.

La contestación más clásica a nuestro problema propone que el fundamento de la ética ha de provenir de la metafísica. Pero entonces queda consagrada la heteronomía y está siempre al acecho la acusación de incurrir en la falacia naturalista, con su problemático tránsito del ser al deber ser.

Más recientemente se ha propuesto otra solución, que presenta ventajas sobre la presunta heteronomía metafísica, y constituye quizá un modo de escapar al “trilema” que nos acecha,

Se trata de acudir a la *Teoría general de la acción*, que – por un lado – se mueve ya en el campo de la actividad humana, con lo cual se sitúa a cierta distancia de los riesgos de heteronomía y de naturalismo; mas – por otro – tampoco se indentifica con el plano de las acciones concretas cuya autojustificación daría lugar al cortocircuito del autonomismo.

Resulta ilustrativo el hecho de que la primera propuesta para elaborar una *Teoría general de la acción* no haya partido de la filosofía sino de la sociología. Efectivamente, en 1951, dos sociólogos de la Universidad de Harvard, Talcott Parsons y Edward Shils, editaron un volumen colectivo que llevaba por título *Toward a General Theory of Action*, entendida como una disciplina fundamental que ha de proporcionar el esquema conceptual que necesitan las ciencias sociales².

El interés de esta propuesta para la cuestión que aquí se aborda se manifiesta en el hecho de que la acción es una categoría específicamente antropológica, cuya inserción en el discurso sociológico lleva de la mano a la idea de fin o meta de la propia acción, lo cual permitiría abrirse a un enfoque teleológico, clave para todo planteamiento ético. Pero las limitaciones de este acercamiento aparecen desde su mismo comienzo, porque la idea de acción se presenta aquí todavía como un proceso o movimiento físico, cuyo fin es sólo su término o estado final.

El desarrollo ulterior de algunas líneas inicialmente apuntadas confirma las consecuencias teóricas de este sesgo naturalista. Por ejemplo, la motivación reside – a la postre – en la energía potencial de los organismos fisiológicos. En cuanto a los sistemas de orientación, éstos incluyen también la orientación valorativa (*value-orientation*), la cual – sin embargo – queda reducida a la observación de ciertas normas objetivas, *standards* o criterios de selección. Incluso el modo *moral* de la orientación valorativa se considera exclusivamente desde el punto de vista de las *consecuencias* que ciertas acciones o tipos de acciones tienen en un sistema determinado; el criterio de las acciones morales, para Parsons, es sólo el de la responsabilidad que llevan consigo y su posible *integración* en los sistemas personales o sociales.

Aunque de manera muy reductiva, Parsons se inspira en la sociología comprensiva de Max Weber³, en la cual era más decidido el uso de categorías antropológicas⁴. Sin embargo, esta básica orientación antropológica de la sociología comprensiva

2 T. Parsons, *La estructura de la acción social. Estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, Guadarrama, Madrid 1968.

3 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 5ª edic., Tübingen rev. 1972, p. 1.

4 Cfr. P. Donati, *Introduzione a la Soziologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 43-48.

weberiana no carece de puntos oscuros y de ambigüedades que la hacen quedarse a medio camino entre una comprensión plena de los fenómenos sociales en toda su amplitud y una explicación reductiva, ligada todavía al naturalismo positivista⁵.

Así lo advirtió Alfred Schutz en su obra *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, publicada en 1932, donde destaca el escaso interés de Weber por aclarar los presupuestos filosóficos e incluso los conceptos primarios de su sistema. La limitación teórica de Weber es evidente, porque su investigación se detiene cuando retorna a la noción básica de la que primariamente había partido –*la acción individual con sentido*– que considera como un elemento primitivo y aproblemático, cuando lo cierto es que se trata de un concepto complejo, lleno de dificultades filosóficas que exigen un arduo tratamiento teórico.

Desde luego, lo que se entiende por *sentido* no es algo en modo alguno obvio. Y Schutz, que es un buen fenomenólogo, lo sabe⁶. Weber parte de considerarlo como el sentido subjetivo que cada agente individual da a sus propias acciones. Pero inmediatamente después lo estima equivalente al sentido que los demás pueden descubrir en la acción de ese individuo. De esta manera, el sentido – originariamente subjetivo – pasa a considerarse como algo objetivo, lo cual permite *tipificar* las acciones e incluso hacer de ellas un tratamiento *causal*.

Por otra parte, la orientación hacia la conducta de otra persona, que es lo que constituye la acción humana en *acción social*, introduce – según señala Schutz – otro nivel de sentido; porque el término de referencia no es la mera existencia física de otra persona, sino – de nuevo – el *sentido* de la conducta del otro. A partir de aquí, pueden distinguirse diversos niveles de sentido social de las acciones, lo cual lleva a destacar la *complejidad* de la estructura social.

Precisamente la conciencia de la *complejidad* del tejido social es uno de los caracteres diferenciales de la sociología del siglo XX, frente a la índole monotemática de las sociologías ideológicas del XIX. Pero, al mismo tiempo, las sociologías weberianas se presentan como estudios *científicos* y no simplemente descriptivos de la sociedad. Nos ofrecen interpretaciones objetivas y unitarias de la realidad social, prescindiendo no sólo de sus presupuestos ideológicos, sino también de sus fundamentos valorativos, en busca de una – a mi juicio – inalcanzable *Wertfreiheit* o neutralidad valorativa.

Para lograr tal propósito, es preciso encontrar un elemento simple y unitario, en el que pueda terminar el análisis de la realidad social. Este elemento viene dado, tanto para Weber como para Parsons, por la acción individual con sentido; es decir, por la conducta humana orientada hacia un fin. Y es precisamente esa orientación hacia fines la que permite una comprensión unitaria de las acciones individuales, en cuanto integradas en configuraciones más amplias, que para Weber son los *tipos sociales*, para Parsons, los *sistemas*, y para Schutz las estructuras del *Lebenswelt*

5 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehenden Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1974, pp. 14-15; “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action”, en *Collected Papers I (The Problem of Social Reality)*, Martinus Nijhoff, La Haya 1971, p. 19.

6 R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980, p. 291.

social, del mundo de la vida interpersonal. Gracias al reconocimiento de aquel *elemento* antropológico y del recurso a estas sistematizaciones globales puede reducirse la complejidad social sin ignorar su variedad y su riqueza.

La recién estrenada *teoría general de la acción* pretende recuperar el sentido humano de la actividad social, sin por ello cuestionar – y de ahí sus internas limitaciones – los fundamentos ontológicos y epistemológicos que se encuentran en la base del modelo moderno de *sociedad*.

Si las cosas están así, no es extraño que la teoría sociológica de la primera mitad del siglo XX fracase en su intento de recuperar el *sentido* por la vía del restablecimiento de la acción humana, que es justo lo que el modelo excluye. El resultado ya no es entonces paradójico: es radicalmente ambiguo. Y la ambigüedad es la característica principal de la *teoría general de la acción* de inspiración weberiana.

Porque, vamos a ver, ¿cómo pueden articularse conducta y sentido? ¿Cómo una conducta objetiva, observable, puede integrarse con un sentido subjetivo, radicalmente inobservable? El concepto de *sentido subjetivo* es tan impreciso que ni siquiera queda claro – en el propio Weber – si el punto de vista para acceder a él es el del agente o el de un anónimo observador sociológico. Si lo que se pretende es hacer ciencia positiva de la sociedad, y la objetividad constituye el requerimiento clave de la ciencia moderna, ¿cómo puede la ciencia social estudiar lo subjetivo? ¿Es que cabe objetivar lo subjetivo?

Si la finalidad social es la meta del sentido subjetivo, la sociedad misma ya no tiene finalidad, porque se ha renunciado a la idea de bien común, a todo ideal de la *vida buena*. Para conservar la sociedad y sus organizaciones, basta con la dinámica objetiva de los medios. Es la sociedad tecnocrática en la que – según ha señalado Robert Spaemann – ya no es necesario el consenso ni el poder político, porque todo se reduce a llevar a la práctica “la única política económica posible”. Basta con la selección de consecuencias probables, con un adecuado cálculo de “costes” de los procesos que se ponen en marcha. La previsión sustituye a la intención, porque es capaz de abarcar más posibles consecuencias. Como concluye Spaemann, esto se refleja a su vez en el avance de la teoría de sistemas y el retroceso de la teoría de la acción. “La larga historia de la subjetividad parece estar llegando a su término”⁷.

Pero esta situación no implica que la *teoría general de la acción* haya alcanzado su término final cuando apenas había comenzado. Lo que revela es que la *teoría general de la acción* está necesitada de un tratamiento filosófico que resuelva sus ambigüedades y rompa los límites autoimpuestos. Esta necesidad ha sido señalada desde muy diversas perspectivas, que coinciden en mantener que la *teoría general de la acción* es una investigación de carácter estrictamente filosófico, por más que la sociología actual, junto con la antropología, le haya abierto camino y le ofrezca un panorama amplio y rico para la reflexión.

De entrada, se nos ofrecen dos caminos por los que podríamos ensayar el desarrollo de la teoría filosófica de la acción humana.

7 M. Riedel, “Handlungstheorie als ethische Grunddisziplin”, en H. LENK (edit.): *Handlungstheorie Interdisziplinär*, II-1, Wilhelm Fink, Munich 1978, pp. 138-159.

El primero de ellos sería una consideración de la acción tan radical que la identifica con el propio sujeto. El sujeto sería un acto que se pone a sí mismo al ejecutarse. El sujeto no se concibe entonces como una facultad que ulteriormente entrara en actividad, sino que se constituye en su propia actividad.

El segundo camino nos llevaría al estudio de la razón humana desde una consideración del elenco de las facultades, a partir del cual fuera posible establecer una tipología de las diversas clases de operaciones. Ahora bien, esto valdría, si acaso, para las acciones que son resultado de la naturaleza, pero no para las acciones estrictamente humanas, consideradas comúnmente como racionales y libres. Porque, en las acciones en sentido estricto, se registra una cierta primacía de la acción misma respecto al sujeto. Parafraseando a Aristóteles, Fernando Inciarte decía: “Para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos hacer”. Sólo practicando un tipo de acciones nos hacemos capaces de hacerlas.

El saber práctico no puede derivarse directamente del saber teórico. Éste es el motivo de fondo por el que la *teoría general de la acción* ha de tener un carácter *práctico*. Pero ¿se identifica, entonces, con la ética o es una disciplina previa y más fundamental?

Según Manfred Riedel⁸, la *teoría de la acción* no se ocupa de la acción tal como se realiza fácticamente, por lo cual se distingue de la antropología (por ejemplo, en el sentido de Gehlen); pero añade que tampoco se ocupa de las acciones en cuanto prescritas valorativamente, es decir, en cuanto que normativamente se han de realizar. Según Riedel, la *teoría filosófica de la acción* se ocupa de los fundamentos y presupuestos de la acción humana, en busca de una “precomprensión” práctica del hombre como ser activo. No es la ética, sino el fundamento de la ética: es una disciplina práctica, propedéutica de la ética. No es meramente descriptiva ni llega a ser normativa, sino que procede de modo interpretativo y discursivo. En definitiva, trata de establecer las fundamentales condiciones de posibilidad de la acción en general (*Handlung überhaupt*)⁹.

Aunque pretenda adoptar una perspectiva aristotélica, se acerca Riedel a los planteamientos de la *pragmática trascendental*, en el sentido de Apel o Habermas. Situar la pragmática como disciplina fundamental implica afirmar – de modo general y categórico – la primacía de la praxis sobre la teoría, lo cual, desde luego, ya no es aristotélico; y – a la postre – aceptar los presupuestos básicos del pragmatismo.

Si se quiere asumir una orientación aristotélica, la *teoría general de la acción* ha de destacar el carácter teleológico de actividad práctica y técnica, y advertir que esta teleología – inherente tanto a la *praxis* como a la *poíesis* – hace que su valoración (su consideración como buenas o malas) no sea algo posterior o resultante de las acciones, sino constitutivo de ellas.

El obrar y el hacer se equiparan en cierto sentido, porque ambos tipos de acción coinciden en estar teleológicamente orientadas, y además su valor moral – positivo o negativo – procede precisamente de esa orientación al fin. En lo que

8 Riedel, *op. cit.*, p. 139.

9 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 b 6-7.

no se equiparan es en que el fin de la acción técnica consiste en un producto o resultado distinto del mismo hacer, mientras que el fin de la acción ética no puede ser distinto de ella misma. “La buena acción misma es fin”¹⁰. Por otra parte, estos dos tipos de acción no están desconectados entre sí: el producto técnico no es fin en sí mismo, sino que – en último término – constituye un *medio de vida*, un medio para la vida buena, para ser feliz. Sin embargo, el fin propio del hacer *no es* el fin propio del obrar, no se reduce sin más a él, aunque a él se ordene: hay una *teleología técnica*, distinta – aunque no separada – de la *teleología ética*.

También hay criterios para la valoración (como bueno o como malo) del resultado de la producción: son los criterios técnicos o artísticos. Es más: si no pudiéramos valorar lo hecho y el hacer, no tendríamos un concepto cabal acerca de lo hecho y el hacer de que se trata en cada caso. La labor del zapatero tiene como finalidad el fabricar un producto que sirva para proteger los pies y permitir al usuario andar cómodamente. Ahora bien, si no sabemos cómo ha de ser un buen zapato, tendríamos dificultades para distinguir la acción de hacer un zapato de la acción de hacer un calcetín o unos zancos. Cuanto más “técnico” sea el producto, más claramente aparece lo dicho: piénsese, por ejemplo, en un automóvil o en un *computer*. Y si vamos al caso de la obra de arte, ¿cómo podríamos distinguir una escultura de Chillida o de Sierra de un trozo de acero arbitrariamente fundido, sin criterios estéticos, es decir, sin recursos para saber qué obra es bella y cuál no lo es? ¿Cómo diferenciaríamos a un escritor de un “escribidor a tanto la línea”?

De acuerdo con Anselm Müller, se ha de mantener que en la técnica y en el arte los conceptos descriptivos son – simultánea e inseparablemente – conceptos valorativos. La descripción de un reloj encierra la idea de un artilugio para dar *bien* la hora, es decir, dar la hora exacta. De tal suerte que, si da la hora tan mal que no sirve para llegar en punto al tren o a clase, difícilmente diríamos que se trata de un reloj. De manera que, en la *tekhné*, los conceptos de *malo* y *bueno* no son simétricos. Una pluma estilográfica puede ser tan mala que ya no sea una pluma estilográfica, pero no ser tan buena que no sea una pluma. Cuando se puede distinguir los que son buenos *Xs* de los que son malos *Xs*, entonces mostrar qué sea en general un *X* se logra más fácilmente con un buen ejemplar que con uno malo.

Si la finalidad y la correspondiente valoración son constitutivas del hacer, lo habrán de ser *a fortiori* del obrar. Porque los productos del hacer sólo pueden constituir metas relativas, que –en último análisis– se ordenan siempre al bien obrar, a la acción sencillamente buena, a la vida lograda.

Y, sin embargo, la acción (en el sentido de *praxis*) presenta una teleología de muy distinta índole que la del obrar (en el sentido de *poiesis*). Por de pronto, no cabe utilizar la regla que aplicábamos hace un momento al hacer. Según este criterio, la técnica se parece a la teoría: porque un mal conocimiento, es decir,

10 Vid. A.W. Müller, “Praktische und technische Teleologie. Ein aristotelischer Beitrag zur Handlungstheorie”. En: H. Poser (edit.): *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Alber, Freiburg i. B. 1982, pp. 48 ss. Cfr. *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Alber, Freiburg i. B. 1982.

un conocimiento falso, apenas se puede decir que sea un conocimiento; desde luego, en cuanto falso no lo es (lo será, si acaso, por lo que tiene de parcialmente verdadero); de manera semejante a como un teléfono que no permita transmitir la voz mal merece el nombre de “teléfono”. En cambio, una acción humana libre que sea moralmente mala, no por ello deja de ser acción, humana y libre. Esto parece que conduce a relativizar, en las acciones morales, su índole de buenas o malas, que serían como un mero accidente de ellas. Pero no es así. Decir la verdad es de suyo bueno. Mentir es siempre malo. No se puede hablar de una mentira buena, a no ser que mentir se tome en un perverso sentido técnico – estafa comercial o astucia política – y no en sentido moral¹¹.

Lo que sucede es que no hay una obra común a la acción buena y a la acción mala, que constituyera un criterio teleológico desde el que ambas se juzguen y comparen, para calificarlas así como mejores o peores. La acción moral no se valora por una perfección inmediata de la obra realizada. Quizá por eso dice Aristóteles que mientras hay una excelencia del arte, no la hay de la prudencia¹²; lo cual fue sintetizado por los medievales en la enigmática expresión *virtutis non est virtus*. En el campo ético no acontece la equivalencia entre lo descriptivo y lo valorativo que registrábamos en el terreno técnico. El valiente, por ejemplo, no se caracteriza porque no teme nunca o porque ataca siempre, según había mostrado Platón en su diálogo *Laques*. Se trata más bien de que el fin de cada acción es lo que es según el hábito¹³. Valiente es la acción que hace el hombre o la mujer valiente y que hace valiente a la mujer o al hombre. La *praxis* – la acción inmanente – no remite a la perfección de la obra externa, sino a la vida lograda de su agente. Cada uno de los actos aislados del valiente podrían tomarse como realizaciones de otros hábitos: del orgullo, de la impaciencia, de la cobardía incluso. Por lo tanto, las acciones que merecen el calificativo de *valientes* se integran en un sistema de vida virtuoso, que ni siquiera puede quedar caracterizado por los actos que una determinada virtud engloba, ya que una virtud determinada sólo lo es en conexión con todas las demás: sólo la mujer y el hombre buenos realizan acciones buenas. Y el hombre y la mujer buenos son los que viven de acuerdo con su fin propio, con la finalidad característica del ser humano en cuanto tal.

Por lo tanto, el sentido humano de la acción no es algo que se integre en una conducta objetiva, susceptible de un estudio valorativamente neutral, como se pretende desde la weberiana actitud de *Wertfreiheit*.

Esto nos lleva a la conclusión de que sólo desde *el fin* del ser humano – desde su último fin- se pueden entender cabalmente las acciones en cuanto acciones. El concepto mismo de la acción humana remite al fin del hombre o la mujer en cuanto tales. Lo cual equivale a mantener que la *teoría general de la acción* no puede desplegarse en un nivel pre-valorativo, anterior a la ética, sino que ha de ser – ella misma – ética, porque desde su propio inicio tiene que considerar un

11 Cfr. Müller, *op. cit.*, p. 60.

12 Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 b 21-22.

13 Cfr. *Ética a Nicómaco*, III, 7, 1115 b 19-20.

fin comprensivo de todas las acciones humanas en cuanto tales. El hecho evidente de que hoy no estemos todos de acuerdo en cuál sea este fin no debe llevarnos a basar los criterios de convivencia en un presunto plano pre-ético, sino que – por el contrario – convierte en más acuciante la tarea de desarrollar una *teoría de la acción* como instrumento filosófico para la resolución ética de los conflictos humanos. Porque el relativismo es intelectualmente más débil que el pluralismo: es un pluralismo defectuosamente pensado.

Si mi tesis central suena hoy tan extraña, es porque la ética ha perdido casi por completo su significado original y auténtico. Desde luego una ética como casuística moral especializada o “deontología” – bioética, ética empresarial, ética ambiental, neuroética... – tiene muy poco que ver con una *teoría de la acción*, así como también esta muy alejado de ella el discurso ideológico que pretende apoyar éticamente determinadas opciones de dominio. La ética clásica no sólo contiene desarrollos que hoy encuadraríamos dentro de la antropología, sino que es en sí misma una disciplina *política*, en el sentido de que no se puede desplegar si no es en el contexto de comunidades que posibilitan la solidaridad humana, según mantiene – entre otros – MacIntyre. La pérdida del genuino sentido político de la ética – tan alejada del moralismo casuístico como del immoralismo ideológico – es una de las causas de la renuncia casi generalizada a la convicción de que la filosofía pueda proporcionar orientación al ser humano en su vida personal y social. Y este vacío es el que ha intentado llenar la *teoría sociológica de la acción*.

A diferencia de la mayoría de las posturas contemporáneas, que reducen la finalidad a la intención psicológica del agente, el pensamiento clásico entendió el fin como una meta real y práctica. El fin de la acción no se considera como una inclinación subjetiva de quien actúa, sino que constituye formalmente a la acción desde su misma radicación en el ser activo del agente.

Este planteamiento sugiere ya que la dimensión práctica de la conducta humana no es un mero derivado de la dimensión teórica, sino que está íntimamente ligada a ella y se encuentra en el mismo nivel de radicalidad. Será esta situación la que despeje el riesgo de una *generatio aequivoca* de lo práctico respecto a lo teórico, y haga poco verosímil la acusación de “falacia naturalista” que resultaría en cambio facilitada por una idea simplista de la fundamentación de la ética en la metafísica (por lo demás, y en el buen sentido, imprescindible).

La ciencia más alta es la que se refiere a los primeros principios teóricos y prácticos, a partir de los cuales se conocen todas las cosas, y en especial – dice Aristóteles – “el fin por el que ha de hacerse cada cosa (*praktéon*). Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo, lo mejor (*áriston*), en la naturaleza toda”¹⁴.

Comparece así el primer principio práctico, que no es una simple secuela del teórico – es decir, del principio de no contradicción – sino que incluso caracteriza a la ciencia que estudia los primeros principios, es decir, a la metafísica.

Se da curiosamente la paradoja de que el valor por el que se afirma la primacía del saber teórico sobre el práctico, es justamente un valor que está tomado del

14 *Metaph.*, I, 2, 982 b 5-7.

saber práctico: la libertad que es prácticamente preferible al sometimiento. El saber más alto es *ciencia libre*, porque “así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma”¹⁵.

Hombre o mujer *libres* son quienes constituyen un cierto fin para sí mismos, a diferencia del sometido, que vive para otros. De la misma suerte, la ciencia libre es la que constituye un fin para sí misma, y por eso está destinada a mandar sobre la ciencia subordinada a fines distintos de ella misma.

Esta ciencia que se elige por sí misma es más propiamente *sabiduría* que aquélla que se busca por sus resultados. Y por eso le compete a la primera imperar sobre la segunda. “Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que le ha de obedecerle a él el menos sabio”¹⁶. De estas consideraciones – en las que se habla del *poder* del conocimiento – Aristóteles no deduce la propuesta de que “el poder político y la filosofía vengan a ser lo mismo”, como dice Platón en el diálogo *República*¹⁷. No, en Aristóteles esa unidad inmediata ya se ha superado con buenas razones, pero permanece una unidad mediata y práctica entre teoría y praxis.

A la ciencia primera, que es arquitectónica, le compete ante todo la consideración del fin, que es la más alta causa. Todos los seres, sea cual fuere su perfección natural, tienden a ese fin supremo, pero de distintas maneras, porque muchos de ellos carecen de conocimiento y no por eso dejan de estar encaminados hacia la causa primera¹⁸.

Ahora bien, el fin al que tienden todas las cosas supera el ámbito de lo físico. De manera que el planteamiento de la teoría clásica de la acción no se encuentra vinculado a un concepto limitado de mundo, que estuviera clausurado en el ámbito de las *cosas naturales*, y mucho menos restringido a las únicas realidades admitidas por el *naturalismo* actual.

Las consideraciones que estamos haciendo tienen que ver, en último término, con el bien y el mal. Pero, como indica Tomás de Aquino en su comentario al quinto libro de la *Metafísica*, el bien y el mal corresponden sobre todo a la cualidad propia de las cosas naturales, y especialmente a las que poseen *prohairesis*, es decir, capacidad de elección. Y esto es así precisamente por la índole propia del bien, que tiene razón de fin. Las cosas que obran por elección, obran por un fin. Ahora bien, actuar compete a las cosas que tienen vida. Los seres racionales, sólo en los cuales hay elección, conocen el fin, y la disposición de aquello que se ordena al fin mismo. Y así como se mueven a sí mismos hacia el fin, así también se mueven para apetecer el fin o aquellas cosas que se hacen con vistas al fin, por lo cual hay en ellos elección libre¹⁹.

Así pues, no es correcta la acusación según la cual la metafísica de inspiración aristotélica tendría una significación preferentemente cosmológica, que impediría

15 *Metaph.*, I, 2, 982 b 25-28. Cfr. W. Kühn, *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin*, B. R. Grüner, Amsterdam 1982, pp. 1-22.

16 *Metaph.*, I, 2. 982 a 14-19. Cfr. Kühn, *loc. Cit.*

17 *República*, 473 d.

18 Cfr. *Contra Gentiles*, III, 24, n. 2049.

19 *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, L. V, lect. XVI, n. 1.000.

destacar el relieve y la especificidad de las concepciones prácticas. Porque, como acabamos de ver, los conceptos prácticos de *fin* y *acción libre* se encuentran en el corazón de esta concepción de la filosofía primera. Lo cual se confirma al advertir que el sentido más alto y propio del acto es el de acción pura o *praxis*: aquel acto en el que se da el fin²⁰.

Cuando se habla de fundamentación metafísica de la ética, no debe entenderse de manera simple y unilateral. Porque el ejercicio plenario de la teoría presupone la radicalidad antropológica de la experiencia ética. Y, a su vez, el saber práctico radical presenta una dimensión ontológica de la que no es posible prescindir, porque entonces se incurriría en un subjetivismo de la intención que convierte la libertad humana en algo irrelevante y, a la postre, ilusorio. Para relanzar la *teoría general de la acción*, es preciso poner en primer término la noción trascendental de bien.

Desde la idea trascendental de bien sería posible proponer un argumento trascendental práctico²¹, que fuera parangonable con la *Deducción trascendental kantiana*²² y con la argumentación aristotélica en defensa del principio de no contradicción²³. Los *argumentos trascendentales* surgen del propio discurso filosófico, en cuyo interno avance se hace patente una realidad cuya justificación nos retrotrae a las condiciones que la hacen posible.

Los argumentos trascendentales más conocidos se mueven en el plano teórico y apelan a la necesaria existencia de la verdad. Evidencian que existe la verdad y cuáles son los requisitos necesarios para hacerla posible en alguna articulación clave del decurso filosófico. No son propiamente argumentos *ad absurdum*, sino que – sin perder su especificidad – se asemejan al recurso lógico que en la modernidad temprana comenzó a denominarse *consequentia mirabilis*, en la cual la tesis que se demuestra brota directamente de su negación.

Nada impide que se propongan argumentos trascendentales en el terreno práctico, que han de operar con el concepto trascendental *bonum*, en lugar del concepto trascendental *verum*. El primer principio teórico indemostrable es el de no contradicción, ya que las primeras nociones que caen bajo la concepción del intelecto son las de *ser* y *no ser*. Por su parte, el primer principio que pertenece a la aprehensión de la razón práctica surge de captar que el bien es aquello que todos apetecen como su propio fin, y tanto más lo desean cuanto más se acerca a lo óptimo, al *áriston*. De ahí que el primer principio de la razón práctica establezca que es preciso hacer el bien como fin y evitar el mal como lo contrario al fin.

El principio que afirma la apetibilidad del bien, su conveniencia con la realización operativa del ser racional, es también indemostrable. Pero – de manera semejante a como acontece con el principio de no contradicción – cabe defenderlo

20 *Metaph.* IX, 6, 1048 b 23-24.

21 Vid. Cabrera, I. (comp.): *Argumentos trascendentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1999; C. Taylor, “La validez de los argumentos trascendentales”, en: *Argumentos filosóficos*, trad. de F. Birulés, Paidós, Barcelona 1997.

22 Vid. A Llano, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1997.

23 Vid. F. Inciarte, A Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007, pp.94-99, 107-108, 147-150, 179-182, 195-199.

contra los que lo niegan, tales como relativistas, convencionalistas, pragmatistas y escépticos. Es en el curso de esta defensa como el principio se va acrisolando y confirmando su fuerza de convicción. Pero en todo momento se tiene presente – o se retorna a esta convicción primera – que la experiencia del bien moral apela a nuestra capacidad de desear y de actuar, a la radicalidad antropológica de la experiencia ética. Y este carácter de principio – no sólo de inicio – no es sustituible por otro tipo de argumentación o certeza. En concreto, no se puede reducir sin más a una prueba teórica y, en tal sentido, la fundamentación que la metafísica presta a la ética (o, más en general, a la teoría de la acción) no se puede entender según algunos enfoques simplistas de tipo neoescolástico, pero tampoco al modo de los fundacionalistas contemporáneos, porque no existe ningún axioma teórico del que puedan deducirse las leyes morales relevantes.

La filosofía primera es la metafísica, y no la ética. Pero esta tesis clásica implica que la ética no se integra, sin más, en la metafísica, ni depende de ella como si se pudiera deducir de planteamientos ontológicos. Ciertamente, la ética de inspiración aristotélica presupone una concepción realista – y no holista ni materialista – de la realidad. Ahora bien, esta posición no implica que la ética carezca de autonomía respecto a la filosofía primera. Porque no es posible derivar el primer principio práctico de fundamentos teóricos, sino que se ha de argumentar a su favor desde la misma perspectiva práctica en la que radicalmente se sitúa. La ética, por tanto, parte de un argumento trascendental práctico.

Alejandro Llano
 Universidad de Navarra
 allano@unav.es

Alejandro Llano ha studiato filosofia all'Università di Madrid e Valencia. Nella sua tesi dottorale, si è occupato della metafisica di Kant sotto la supervisione del Prof. Gottfried Martin presso l'Università di Bonn. Ha discusso la tesi dottorale all'Università di Valencia che è stata pubblicata da EUNSA con il titolo "Fenomeno y trascendencia en Kant". Ha insegnato in numerose università: professore titolare di Metafisica presso l'Università di Valencia (1974), ordinario di Metafisica presso l'Università Autonoma di Madrid (1976), ordinario di Metafisica presso l'Università di Navarra (dal 1977), rettore dell'Università di Navarra dal 1990 al 1996, *Visiting Professor* presso la Notre Dame University, Indiana (1988 e 1989), professore associato presso la Catholic University of America, Washington D.C. (1990), *Visiting Professor* presso l'Università di La Sabana dal 2000 al 2009. È stato inoltre insignito della nomina di *Doctor Honoris Causa* presso l'Università Panamericana del Messico. Della sua vasta produzione, ricordiamo: *El futuro de la libertad*; *Gnoseología*; *Ética y Política en la sociedad democrática*; *Metaphysics and Language*; *La nueva sensibilidad*; *Humanismo cívico*; *La vida lograda*; *En busca de la trascendencia*; *Cultura y pasión*; *Sueño y Vigilia de la Razón*; *El enigma de la representación*; *Caminos de la filosofía*; *Deseo y amor (en dialogo con Marcel Proust)*.